



RESEÑA

Recibido: 9 de agosto de 2021. Aprobado: 10 de septiembre de 2021.

DOI: 10.17151/rasv.2022.24.1.16

Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia

Mauricio Pardo.

Editorial Universidad del Cauca.

2020. 246p.

DAVID MARULANDA-GARCÍA

Antropólogo, Magíster en Ecología Humana y Saberes Ambientales.

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

✉ david.marulanda02@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9833-4831

📖 Google Scholar

Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó de Mauricio Pardo se propone entender la permanencia de los indígenas embera en el Chocó colombiano tras casi cuatro siglos de contacto. Esta permanencia, según muestra el autor, no puede explicarse de forma exclusiva por los hechos económicos o las particularidades de la selva húmeda chocoana.

En este libro no se contempla a una sociedad detenida en el tiempo o carente de conflictos y contradicciones. Todo lo contrario. Expone con detalle las transformaciones de los embera, así como las distintas reacciones del grupo a esas intervenciones. En el centro de su argumento están los flexibles intercambios que se han adaptado a las nuevas circunstancias de ese contacto (intercambios materiales, simbólicos, económicos, monetarios, rituales, entre distintos “mundos” y entre humanos y no humanos). El acercamiento a estos intercambios, de los que el chamanismo y el mercado son fuerzas importantes, hace que el libro logre profundizar en las complejidades de esa permanencia.

El texto está dividido en cuatro partes, una introductoria y tres trabajos adelantados en la década de los ochenta, en los que se ofrece un

Cómo citar esta reseña:

Marulanda- García, D. (2022). Reseña de Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 24(1), 312-317. <https://doi.org/10.17151/rasv.2022.24.1.16>



abundante repertorio etnográfico recogido por el autor. Puede ser leído como la tesis en la que el lector profano no va perderse en la argumentación; y puede leerse también como una entrega, un movimiento hacia adelante, un relevo necesario para quienes deseen entender la sociedad embera del siglo XXI.

El primero de estos trabajos, “El tejido chamánico del poder”, presenta la forma particular de “chamanismo” que se da entre los embera: el jaibanismo.

Los jaibanás embera tienen una serie de peculiaridades, que, si bien se pueden inscribir en el marco amplio de las instituciones chamánicas, han de ser consideradas en su especificidad para entenderlas como elementos de una sociedad como totalidad dialéctica. (p. 59)

El trabajo da cuenta de los elementos que caracterizan el jaibanismo: la capacidad para curar y agredir atribuida a los chamanes o jaibanás; su papel “autárquico y marginal en términos sociopolíticos” (p. 58); la ausencia de un “cuerpo textual o de un complejo ritual-mito que dé un hilo unificador a la práctica individual” (p. 58); las relaciones con los no humanos (el trueno, el tigre, las aves), primeros maestros del chamanismo en los pocos relatos etiológicos que se conocen al respecto; las entidades, espíritus o jais que los jaibanás controlan; la entrega de los primeros jais por parte de un maestro a su aprendiz; los elementos que comportan la iniciación chamánica; el papel del jaibaná en la domesticación del territorio; el repertorio ceremonial y los procesos curativos. Una versión corta de este material ha sido presentada en otro lugar (ver Pardo, 1991). Sin embargo, la extensión del libro en comparación con los artículos académicos permite que el autor indague en las implicaciones de los elementos históricos y contextuales del chamanismo embera. Queda entonces claro que el chamanismo al que se hace referencia no es un acomodo a formalismos o tipologías previas.

“Dimensiones de la sociabilidad embera”, el segundo capítulo de este libro, presenta elementos de la vida de los embera en la década de los ochenta y muestra que la organización socioeconómica es el resultado de interrupciones y cambios constantes. El autor analiza determinadas circunstancias que propiciaron esos cambios: la imposición del sistema colonial y la concentración en pueblos; el posterior abandono de los poblados para iniciar un patrón de asentamiento disperso basado en grupos familiares luego de la independencia; las relaciones interétnicas marcadas por el carácter expansionista de la población afrocolombiana

posteriores a la abolición de la esclavitud; la presencia de un “capitalismo periférico”.

En reacción a estos determinantes históricos, los embera parecen seguir una estrategia que oscila entre el aislamiento y la agrupación. En esta forma de organización las parentelas reproducen la sociedad embera, “unidades en donde las prácticas de reciprocidad y redistribución tienen lugar en la forma de fiestas y trabajo comunales” (p. 137). La dispersión aparece cuando hay conflictos y contradicciones que no pueden atenuarse porque sus causas profundas tienen que ver con la “excesiva carga poblacional y la consiguiente complicación en los accesos matrimoniales y la distribución territorial”. En buena parte de estas fisiones el chamán embera actúa como un elemento “centrífugo y catalizador de la escisión de las unidades sociales” (p. 156), contrastando con las tipologías del chamanismo discutidas por el autor. Este aspecto no está exento de los influjos de ese constante contacto. El libro hace referencia a presiones externas, como la persecución al jaibanismo y la falta de tierra disponible para migrar, que en algunos casos han desatado la violencia interna contra los jaibanás, provocando una considerable reducción en su número.

El tercero, y tal vez el más denso de estos capítulos, es “Dinero cósmico y espiritualidad pragmática. Cambio y resiliencia”, que plantea discusiones entre la situación de los embera en el Chocó y los enfoques sobre la expansión del capitalismo, el chamanismo y los intercambios. En su primera parte se muestran los procesos de transformación en la vida económica de los embera que van desde el muy posible comercio precolombino, pasando por las formas forzadas de explotación durante la colonia, hasta llegar al progresivo uso de artículos adquiridos en el mercado. Este énfasis en los efectos de la economía capitalista en la vida de los embera le da su marca distintiva a este trabajo, distinguiéndolo del trabajo de Losonczy (2006), el cual aborda temas similares, pero desde una perspectiva estructuralista.

El autor logra reconstruir los bienes incorporados por este grupo desde el siglo XIX y encuentra que los embera obtienen importantes elementos de sus medios de producción a través de transacciones rudimentarias de mercado, pero produciendo su propia comida y la mayor parte de sus bienes. En esta parte se presentan particularidades de esa vida económica: el acceso a la tierra efectuado por la pertenencia a grupos de parentesco y no por relaciones de salario al interior del grupo; la reinterpretación y reelaboración de artículos obtenidos en el mercado como bienes de prestigio; los determinantes culturales en los procesos

de valoración y redistribución; el excedente en los modos de producción (principalmente en el método “tala roza” para la siembra de maíz).

En el mismo capítulo, y en un apartado designado al chamanismo, el autor retoma a Stephany Kane, quien analiza la interacción entre estructura y agencia en el chamanismo de los embera de Panamá; y a Joan Atkinson, interesado en la relación del chamanismo con las dinámicas prácticas del poder entre los wana de Sulawesi en Indonesia. El argumento del autor comparte con estos enfoques el papel del chamanismo en las dinámicas de poder. En el caso del chamanismo embera, una fuente importante de poder en un mundo de fuerzas sociales, espirituales y naturales, y a su vez, una concepción de mundo. Sin embargo, este chamanismo también es la “manifestación de un fenómeno histórico inmerso en los cambios que los embera han sufrido a lo largo de cuatro siglos” (p. 191). El capítulo muestra el “desplazamiento desde su posición como fuente importante de poder” al entrar en interacción con otros sistemas simbólicos de origen nativo o exógeno.

En otra sección del tercer capítulo se analizan factores internos y externos, locales y globales, económicos e ideológicos, para entender las desventajas que tuvo el avance de agentes y procesos del centro capitalista colombiano en la sociedad embera. En este apartado se muestran los elementos que detuvieron ese avance, o que por lo menos lo contuvieron antes del proceso de urbanización que tuvo Colombia en la segunda parte del siglo XX. Regulaciones sobre el matrimonio y la tierra, la aparición de movimientos indígenas contemporáneos, la promoción de reservas y resguardos indígenas, la adopción de una política de asentamientos obligatorios en caseríos, entre otros. El libro logra anticipar lo sucedido unas décadas después con buena parte de la sociedad embera, analizando las consecuencias del proceso de urbanización a través de los conceptos “hegemónico” y “emergente”, retomados de Raymond Williams, y el concepto de “habitus” de Pierre Bourdieu. “La urbanización como fenómeno generalizado en todo el país ha sido más eficaz en dos décadas que todos los intentos previos de la Iglesia y otros agentes para cambiar las tradiciones de los embera hacia la forma nacional ‘civilizada’” (p. 205). Este efecto de la urbanización fue poco tratado en la bibliografía de los ochenta, o por lo menos, lo fue en la literatura más citada en esa época. Eso le da valor al libro.

En el último apartado del capítulo, el autor se inspira en las teorías de Marilyn Strathern, Marshall Sahlins y Jonathan Parry y Maurice Bloch. Estas teorías tienen en común el que no todas las acciones “económicas” están orientadas a fines “substantivos”, ni tampoco que todas esas acciones

tienen un “trasfondo racional pragmático” (p. 225). El diálogo con estos autores le permite al autor ofrecer un completo panorama de los intercambios que entretejen la vida embera.

Esos intercambios pueden verse desde la teoría de Marilyn Strathern como marcados por el género de los términos participantes y eclipsando otros factores. Se tiene entonces que detrás de los intercambios que se dan en el ámbito conyugal, en el trabajo doméstico, en las fiestas y trabajos comunales o en las relaciones con los compadres afrocolombianos, permanecen ocultos factores tales como la capacidad reproductiva de los animales y las plantas, los intercambios que se dan entre los jaibanás y los jais y con los dueños de cada especie o “madres” (uãdra), entre otros.

Estos intercambios, a su vez, pueden diferenciarse según Marshall Sahlins en formas de reciprocidad marcadas por el parentesco y la distancia social. Es el caso de la reciprocidad generalizada entre cónyuges, la reciprocidad balanceada en las fiestas de trabajo y en los rituales chamánicos; y las formas de reciprocidad negativa que entre los embera no consisten precisamente en obtener algo a cambio de nada, sino en el “no compartir lo que se posee o en una forma más negativa aún: el de enviar un daño a la contraparte” (p. 221).

Por último, se analizan los usos del dinero entre los embera que pueden situarse en un mismo continuum que incluye el intercambio “individualista a corto plazo” y el “cósmico a largo plazo”, obtenido a partir de la flexibilización de los planteamientos de Jonathan Parry y Maurice Bloch. Es posible observar esto en tres operaciones distintas: las transacciones mercantiles en las ciudades, ubicadas en el orden de corto plazo; los intercambios comerciales con amigos o compadres afrocolombianos, en los que la relación se distancia del corto plazo al estar acompañada de intenciones y valoraciones de reciprocidad; y los pagos en dinero a los jaibanás, los cuales constituyen una “resemantización de la transacción monetaria dentro del orden cósmico del largo plazo” (p. 224). El dinero pasa a ser un poder cósmico, una ofrenda para los jais que se entrega por medio del pago a los jaibanás.

Quedan preguntas que este capítulo anima a seguir persiguiendo. ¿Es posible profundizar en las implicaciones de esa relación de la entidad personal que se transmite con los dones, esa sustancia mística a la que hace referencia Mauss y en la que se inspiran otros autores, con la noción de jai? Y ¿cuáles serían las implicaciones de la ampliación de la tipología de Sahlins, insinuada al final de la obra y en la que se contempla una “reciprocidad destructiva agresiva” o un don maldito, para el estudio de las

tradiciones orales embera que tienen como motivo común el castigo de la mezquindad y la transformación de humanos en no humanos?, ¿habrá relación o será una característica exclusiva del chamanismo embera?

El libro puede leerse en su totalidad como una entrega que sirve para impulsar los estudios de una sociedad indígena que está viva como la embera. Es un trabajo que está vivo porque la sociedad embera está viva. Una obra que logra unificarse gracias a otros relevos necesarios, partes de un trabajo constante que incluye los 32 meses en los ríos del Chocó viviendo en varias comunidades embera en diferentes periodos entre 1980 y 1988, las enseñanzas de importantes maestros como Floresmiro Dogiramá y los estudios entre los embera adelantados por etnógrafos que lo anteceden. Este libro también es una obra que logra exceder el ámbito de la etnografía de los embera y el chamanismo, una entrada privilegiada para los investigadores que buscan acercarse a la antropología colombiana, así como un trabajo modelo para otros estudios con sociedades indígenas vivas.

Referencias bibliográficas

- Losonczy, A. M. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá* (Trads. Julia Salazar y Hernando Salcedo). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pardo, M. (2020). *Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Pardo, M. (1991). El convite de los espíritus. En E. Amodio y J. Juncosa (comps.), *Los espíritus aliados: Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica* (pp. 81-154). Quito: Abya-Yala.